NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 7 1965

Réflexion sur la signification religieuse du mystère de la Sainte Trinité

Bernard FRAIGNEAU-JULIEN (p.s.s.)

p. 673 - 687

https://www.nrt.be/it/articoli/reflexion-sur-la-signification-religieuse-du-mystere-de-la-sainte-trinite-1538

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Réflexion sur la signification religieuse du mystère de la Sainte Trinité

Une question préalable se pose : peut-on légitimement parler de la signification d'un mystère, autre que son sens obvie ? Répondre affirmativement n'est ni tomber dans un pragmatisme théologique de type moderniste (pour lequel les dogmes ne sont que les signes pratiques de l'attitude de l'homme envers Dieu), ni affirmer, au-delà du sens obvie, l'existence d'un sens caché réservé à des initiés, une sorte de gnose. En effet cette signification religieuse découle du sens obvie en sorte que sa valeur repose tout entière sur ce dernier sens qu'elle suppose comme fondement, ce qui réfute le premier membre de l'alternative ci-dessus. D'autre part elle n'est pas réservée à des initiés mais, constituant une conséquence de certains mystères, elle est saisissable au moins intuitivement et implicitement par tout chrétien vivant de sa foi, le théologien ne faisant qu'expliciter cette intuition.

C'est en ce sens qu'on parle aujourd'hui de mystique d'Incarnation, exprimant par là le fait que la pénétration de toute la vie humaine par la grâce du Christ en tout chrétien est une conséquence du dogme de l'union des deux natures divine et humaine en l'unique personne du Christ. De même le fait que le monde visible soit une manifestation de Dieu et un moyen de le connaître trouve dans la doctrine des sacrements un fondement nouveau, précisant celui qu'il avait dans la seule doctrine de la création.

Les pages qui suivent ont un double objet : d'une part, montrer l'apport spécifique de la révélation de la Trinité à notre connaissance du mystère de Dieu acquise par la seule raison ; de l'autre, montrer comment le mystère de la Trinité est le modèle de la communauté humaine, en tant qu'elle est constituée par une pluralité de personnes.

I. — La révélation de la sainte Trinité et la connaissance naturelle de Dieu

La révélation de la sainte Trinité renouvelle la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu par sa seule raison. Supposant connues les affirmations de foi et les développements dogmatiques sur le mystère trinitaire, nous voudrions montrer un peu l'enrichissement que la révélation apporte à la connaissance purement naturelle de Dieu dans son propre domaine, et plus spécialement dans la compréhension de ces trois affirmations : Dieu est le Vivant, l'Amour, l'Infini.

1. *Dieu est le Vivant.*

Puisque, par sa réflexion, l'homme sait que le degré de vie le plus parfait est celui de l'esprit, il peut reconnaître en Dieu l'existence d'une telle vie spirituelle et affirmer qu'il est doué d'une intelligence et d'une volonté parfaites, expression de sa nature parfaite de pur esprit.

Cependant lorsque le philosophe réfléchit sur la nature de l'intelligence et de la volonté divines, cette vie d'intelligence et d'amour apparaît difficile à saisir comme une *vie* propre, au regard de la seule raison. En effet la perfection de l'Etre divin exclut l'existence d'une pluralité d'actes d'intelligence et de volonté : un seul acte d'intelligence et un seul acte de volonté suffisent à exprimer la pensée et la volonté de Dieu, et parce qu'il est Acte pur et infiniment simple, chacun de ces actes, comme les facultés dont ils émanent, s'identifient réellement à la substance divine. D'autre part la perfection infinie de l'essence divine, exprimée par la notion philosophique d'Acte pur, empêche de voir dans l'activité de connaissance et d'amour de Dieu un achèvement et un enrichissement de son être. Il n'y a en lui aucun passage de la puissance à l'acte comme cela a lieu dans l'intelligence et la volonté de l'esprit humain. On doit donc dire que chacune de ces activités de connaissance et d'amour constitue, non un perfectionnement, mais seulement une expression de la plénitude de vie de l'Etre divin. Mais il devient difficile, ne disons pas d'imaginer, mais de préciser la perfection de cette connaissance et de cet amour. Le fait qu'ils soient constitués par un seul acte et qu'ils s'identifient à l'Etre divin semblent révéler une simplicité de pauvreté et non de plénitude.

La révélation de la Trinité apporte des précisions considérables sur la vie de l'Esprit infini qu'est Dieu. En nous apprenant qu'en tant qu'actes notionnels les actes d'intelligence et de volonté possèdent chacun un terme distinct de son principe, quoique égal à lui, elle nous donne une notion concrète et parfaite de la fécondité de la vie divine. Elle en manifeste le caractère concret, puisque l'activité immanente

de la vie divine possède un terme personnel pour la connaissance et un autre pour l'amour. Ainsi cette activité révèle sa fécondité par le caractère personnel de chacun de ses produits. En effet l'activité immanente de connaissance et d'amour dans l'esprit créé ne fait que tendre à s'exprimer dans un sujet personnel égal à son principe, lorsque le sujet spirituel se prend lui-même comme objet de son activité. Cette activité tend à s'exprimer dans un sujet personnel, mais elle n'y parvient jamais : c'est pourquoi on appelle intentionnelle cette activité immanente. Au contraire l'activité immanente de la vie de Dieu possède deux termes distincts de leur principe et distincts entre eux : ce caractère personnel du terme de l'activité prouve la réalité de cette activité malgré la simplicité parfaite de l'essence divine.

D'autre part la révélation des personnes divines manifeste le caractère parfait de l'activité de connaissance et d'amour. Elle le manifeste parce que chacun des termes de cette activité est une personne divine, c'est-à-dire un sujet spirituel possesseur de la nature divine infinie comme l'est son principe. La perfection de l'activité spirituelle divine est donc exprimée ici par le fait que son terme est parfaitement égal à son principe, c'est-à-dire qu'il *est* la nature divine.

Pour ces deux raisons, à savoir le caractère concret et parfait de l'activité divine exprimé dans les deux processions, l'esprit humain, sans comprendre le mystère, saisit un peu pourquoi, le terme de cette activité étant une personne divine, l'activité spirituelle peut s'exprimer adéquatement en un seul acte pour l'intelligence et en un seul pour la volonté, parce que cet acte a pour terme une personne divine. Ainsi la révélation manifeste que l'activité de connaissance et d'amour de Dieu est une vie spirituelle concrète et infinie.

2. *Dieu est l'Amour.*

Il est également difficile, à la lumière de la seule raison, de saisir un peu que Dieu est Amour. Sans doute il est vrai que l'objet formel de l'amour étant le bien, Dieu, comme n'importe quel être spirituel, peut et doit s'aimer lui-même d'un amour de charité. Cependant l'amour est mieux manifesté lorsqu'il est un amour d'amitié, c'est-à-dire lorsqu'il a pour terme un autre sujet distinct de l'être aimant et qu'il est, de plus, réciproque.

C'est pour cette raison que certains philosophes non chrétiens ont considéré comme nécessaire la création, et en particulier la création d'êtres intelligents et libres, pour que Dieu ait des personnes à aimer.

En nous apprenant que Dieu est en Trois personnes, la révélation donne la solution à ce problème de l'amour en Dieu : Dieu est en soi-même Amour, car il est mystérieusement communication totale de soi en Trois sujets personnels. Mais l'amour d'amitié suppose

l'existence de deux sujets qui s'aiment. Pour cette raison et aussi parce que les noms révélés de Fils et de Verbe impliquent que la première procession a lieu par voie de génération spirituelle, on ne peut dire que cette procession a lieu par voie d'amour.

Cependant s'il est vrai que le Fils est le terme de l'acte notionnel d'intelligence dont le principe est le Père, cet acte s'accompagne d'un acte d'amour, qui pour n'être pas notionnel, n'en est pas moins réel : le Fils est voulu et aimé par le Père en tant qu'il est engendré par lui et il est aimé d'un amour infini puisqu'il est Dieu, le Bien infini.

D'autre part l'activité spirituelle de la nature divine commencée par la génération spirituelle du Fils s'achève par la procession de l'Esprit par voie d'amour, au sens strict. Ainsi « le Saint-Esprit apparaît alors comme la cause finale de la procession du Verbe [1] ».

A partir de l'existence de la première procession nous trouvons donc en Dieu deux personnes et nous pouvons parler d'amour d'amitié. Le Père et le Fils s'aiment à cause de la bonté qu'ils trouvent l'un dans l'autre, parce qu'ils possèdent l'un et l'autre le même Bien divin infini, parce qu'ils sont ce Bien infini. La révélation nous apprend que de l'union active d'amour du Père et du Fils procède un terme personnel, l'Esprit Saint, Don mutuel ou Amour des deux premières personnes.

L'existence même du Saint-Esprit, c'est-à-dire d'une troisième personne en Dieu, prouve le caractère désintéressé de l'amour mutuel du Père et du Fils. On peut appliquer à sa procession la théorie de Richard de St Victor qui voit l'amour d'amitié parfaitement réalisé quand il est partagé par un troisième sujet, un « ami commun », « condilectus » [2].

On voit donc un peu comment la révélation des processions apporte une connaissance nouvelle de Dieu comme Amour et Don : la première procession comme condition de l'existence d'une deuxième personne rend possible l'amour d'amitié en Dieu, la seconde procession comme expression même de la fécondité de cet amour d'amitié produisant un troisième sujet personnel.

Ajoutons que l'existence des processions divines, connue par la foi, rend vraisemblable celle de la création, connue par la raison. Si Dieu est en lui-même Amour par la production de deux termes personnels égaux à leur principe, il pourra à fortiori se donner à d'autres êtres par la production d'êtres personnels inférieurs à lui parce que créés par libre amour.

---

1. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St Thomas d'Aquin*, Paris, 1956, p. 123.
2. *La Trinité*, liv. III, ch. 11, Sources chrétiennes, n° 63, Paris, 1959, p. 192 et ch. 14, p. 199.

3. *Dieu est l'infini.*

L'existence en Dieu de Trois Personnes qui sont cependant un seul Dieu exprime concrètement le caractère transcendant de l'Etre divin et son mystère propre. Elle nous fait connaître un type d'unité, qui pour être éminemment parfaite puisqu'elle résulte de la simplicité absolue de la nature spirituelle de Dieu, n'en est pas moins une unité vivante. Elle n'est pas celle d'un être vivant indifférencié, analogue à l'unité des êtres monocellulaires, mais une unité constituée par le déploiement d'une vie spirituelle infinie en trois sujets personnels.

Le fait que nous soyons obligés de montrer qu'il n'y a pas de contradiction en Dieu entre l'unité de la nature et la pluralité des personnes prouve que nos affirmations sont inadéquates pour exprimer le mystère de Dieu et que le Dieu vivant dépasse infiniment les notions et les concepts les plus épurés que nous pouvons former à son sujet. Ainsi non seulement il faut faire jouer sans cesse la loi d'analogie, mais il faut corriger et compléter nos concepts les uns par les autres.

II. — La Trinité des Personnes divines, modèle de la communauté humaine

Du fait que l'humanité est composée de personnes et qu'elle a été créée tout entière à l'image de Dieu, les Personnes divines sont, dans leur communion de vie, le modèle idéal des personnes humaines dans leurs relations inter-personnelles.

1. *La Trinité des personnes divines, idéal de vie inter-personnelle.*

Caractères de l'image de la Trinité dans l'humanité.

La tradition patristique, prise dans sa totalité, enseigne que le genre humain est l'image de la Trinité, non seulement en chacun de ses membres, c'est-à-dire en chaque personne, mais aussi en la totalité des personnes qui composent et composeront le genre humain. La première manière dont l'homme est image (en tant qu'individu par la « trinité » créée de son âme et de ses facultés) a été développée par saint Augustin. Lorsque l'esprit humain se prend lui-même pour objet de sa connaissance, il se forme en lui une image de lui-même qui tend à le représenter et donc à produire un sujet personnel égal à son principe. De même le sujet est porté vers cette image de lui-même et tend à s'identifier à elle par un amour égal à lui-même. Ainsi c'est la structure même de l'esprit créé qui est une image de la Trinité des Personnes divines, image consistant dans les trois termes que sont le sujet, sa connaissance et son amour.

Cette image de la Trinité dans *la* personne humaine, développée par saint Augustin, doit être complétée par l'image de Trinité dans le genre humain, ou dans la totalité des personnes humaines, image développée par plusieurs Pères grecs [3]. Ils voient en effet dans la production des personnes humaines par la génération une image de la procession du Fils et dans la production d'Eve du côté d'Adam une image de la procession du Saint-Esprit en tant que procession d'une personne à partir d'une autre, de même nature, par un processus qui n'est pas une génération [4]. L'image de la première procession est valable, celle de la seconde est très discutable : des deux images on peut retenir que la multiplicité des personnes humaines tirant leur origine les unes des autres par voie de génération est une image de la Trinité des Personnes divines.

La nature à la fois ontologique et dynamique de l'image de la Trinité dans l'homme constitue un deuxième groupe de caractères définissant la notion d'image de Dieu dans l'homme. Par sa création l'homme est l'image de la Trinité ; cependant il doit devenir de plus en plus cette image qu'il est déjà. Le caractère ontologique consiste dans le fait de la ressemblance de l'homme avec le Dieu Trinité au double plan de la personne et de la communauté. Cette ressemblance est réalisée en vertu de la nature spirituelle de l'homme. Mais elle est perfectionnée par le don de la grâce à la fois au plan personnel et au plan communautaire. Au plan personnel l'image de la Trinité dans l'homme est plus parfaite lorsque l'activité spirituelle de l'homme a pour terme, non plus lui-même, mais Dieu, connu et aimé surnaturellement. Dans ce cas le verbe mental produit par la connaissance de foi et l'amour par lequel l'homme s'unit à son Objet connu, qui est divin, constituent respectivement une ressemblance plus parfaite des processions du Verbe et de l'Esprit Saint.

Au plan communautaire l'image est aussi plus parfaite dans l'ordre surnaturel, car le terme de la génération humaine n'est plus seulement une personne humaine, mais une personne appelée à l'adoption surnaturelle et qui la recevra effectivement par le baptême. Remarquons

---

3. S. Augustin a bien connu cette deuxième image, mais il n'en parle qu'en passant. Cfr M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité ?*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 595-602.

4. Sur l'image dans la génération, Grégoire de Nysse, *De fide ad Simplicium*, *PG*, 45, 141 AB ; *Cont. Eunomium*, l. 3 ; *PG*, 45, 592 CD ; Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* 13 ; *PG*, 75, 213 C. Sur l'image dans la formation d'Eve, cfr Didyme d'Alex., *De Trinitate*, L. II, ch. 5 ; *PG*, 39, 504 C-505 A ; Grégoire de Nazianze, *Oratio XXXI*, 11 ; *PG*, 36, 144 D-145 B ; Pseudo-Cyrille d'Alexandrie, *De sacrosancta Trinitate*, 8 ; *PG*, 77, 1136 D-1137 A. S. Jean Damascène reproduit textuellement ce dernier passage dans son *De fide orthod.*, I, 8 ; *PG*, 94, 816 C-817 A.

qu'aux deux plans précités, l'image de la Trinité est réalisée au plan ontologique, c'est-à-dire au plan de l'être humain ; en effet les dons de la grâce, tout en étant gratuits, c'est-à-dire n'appartenant pas à la nature de l'homme, appartiennent, dans l'ordre actuel, à la structure parfaite et achevée de l'être humain.

Ce caractère ontologique ou statique de l'image de la Trinité est complété par un caractère dynamique, celui-ci perfectionnant celui-là. Ce caractère dynamique consiste dans le développement de l'image dans une activité spirituelle de connaissance et d'amour qui rend l'esprit créé toujours plus conforme à son modèle, c'est-à-dire qui en fait une image de plus en plus parfaite. Ce développement est réalisé par l'activité naturelle de connaissance et d'amour de l'homme, elle-même surélevée par l'activité des vertus surnaturelles et des dons du Saint-Esprit. Etant donné le caractère indéfini du progrès du chrétien dans la pratique des vertus théologales, le développement de l'image trinitaire dans l'homme est lui-même indéfini.

Les relations interpersonnelles divines, modèle des relations interpersonnelles humaines.

La théologie définit la personne divine comme une relation subsistante : c'est en effet en tant que relations que les personnes divines se distinguent les unes des autres et sont donc incommunicables. Mais parce qu'en Dieu la relation est identique à l'essence, chaque personne n'est personne qu'en tant qu'elle est une relation subsistante.

Malgré le mode différent de réalisation de la personne en Dieu et dans les créatures [5], la révélation nous donne dans les personnes divines un idéal de la personne humaine. On peut en effet l'affirmer à priori. Puisque Dieu est infiniment parfait et qu'il est personnel, les personnes divines doivent, *d'une certaine manière,* être un modèle des personnes humaines, puisque le genre humain a été créé à l'image du Dieu Trinité à la fois au plan personnel et au plan communautaire.

Rappelons d'abord que chaque personne divine ne se distingue des deux autres que par son caractère personnel : le Père est purement Père ou la Paternité, le Fils n'est que Fils ou la Filiation, l'Esprit n'est qu'Esprit ou Spiration ou Don. Chaque personne est pure relation aux deux autres. Mais cet aspect relatif et incommunicable est si réel et si profond que chaque personne est un mode de subsistence distinct et différent de l'unique nature divine.

D'autre part en dehors de cette propriété personnelle, les Trois Personnes ont absolument tout en commun : elles *ont* même connaissance, même amour, même puissance, elles *sont* même chacune la nature divine infinie tout entière.

---

5. Ce mode différent sera examiné plus loin.

Les Personnes divines sont donc à la fois des sujets véritables, irréductibles les uns aux autres et donc incommunicables, et des sujets qui communiquent aux autres ou qui reçoivent des autres tout ce qu'ils ont et tout ce qu'ils sont. Précisons encore ces deux aspects constitutifs de la personne divine. L'autonomie de chacune des personnes divines est absolue, puisque chaque personne étant un mode subsistant de la nature divine, est la nature divine et par conséquent possède une indépendance absolue envers tout autre être. De plus chaque personne possède une originalité parfaite envers les deux autres. En effet cette originalité de la personne divine est due à la structure ontologique même de la personne (s'il est permis de s'exprimer ainsi), c'est-à-dire au fait que chaque personne est un mode de subsistence de la nature divine différent des deux autres, et non, comme l'originalité des personnes humaines, à certains éléments accidentels de la personne : son développement culturel, le nombre et la qualité de ses relations humaines, etc.

Le second aspect constitutif de la personne divine est l'aspect de relation c'est-à-dire de don de cet être substantiel à une autre personne ou de réception de cet être, ou encore simultanément de don et de réception. C'est son être même, sa nature et toutes ses perfections que le Père communique au Fils et qu'ils communiquent tous deux au Saint-Esprit. Dans la bienheureuse Trinité le don est total de la part du donateur (ou de la personne dont on procède), de même que réciproquement la réception de l'être est également totale de la part de la personne qui procède.

Dans les relations entre personnes créées la communication de l'être reste partielle, même dans la relation humaine la plus fondamentale qu'est la relation de père ou de mère à enfant. Entre les personnes divines la communication de l'être est totale.

Il faut ajouter que si les personnes divines se distinguent les unes des autres en tant que termes différents de relations opposées, chacune d'elles *est* personne en tant qu'elle est une réalité subsistante. Ce n'est que dans notre esprit humain que sont opposés l'aspect relatif comme tel (*esse ad*) et l'aspect de subsistence de la relation (*esse in*). En Dieu la relation n'existe que comme relation subsistante, c'est-à-dire comme Dieu. Il ne faut donc pas concevoir les personnes divines comme de pures relations, c'est-à-dire en les considérant exclusivement dans leur caractère relatif, comme si elles ne possédaient pas la plénitude des attributs divins, en particulier la connaissance et l'amour propres à toute personne.

Trois conséquences importantes découlent de la notion dogmatique et théologique de personne divine.

D'une part il n'y a aucune opposition entre l'aspect d'autonomie et d'originalité de la personne et son aspect de relation et de don

de soi, puisque dans les personnes divines ces deux aspects coexistent simultanément en des sujets qui sont à la fois les plus simples et les plus parfaits qui soient. Ces deux aspects sont donc, non pas opposés, mais complémentaires.

D'autre part, du fait qu'en Dieu les personnes procédantes possèdent les mêmes perfections et la même nature que la ou les personnes dont elles procèdent, on doit conclure qu'un sujet personnel peut être aussi grand en recevant tout ce qu'il est d'un autre sujet qu'en donnant tout ce qu'il est à un autre sujet.

Enfin le caractère mystérieux de la personne divine consiste non seulement dans le mode mystérieux de subsistence de la nature, mais aussi dans la coexistence de ces deux aspects d'autonomie et de don de soi, apparemment contradictoires. Par analogie ce double aspect de la personne divine fondera aussi le caractère mystérieux de la personne humaine.

Ressemblances et différences entre les relations interpersonnelles en Dieu et dans l'humanité.

A la différence des personnes divines, les personnes humaines sont personnes en raison du fait qu'elles sont des touts substantiels, et non parce qu'elles sont relations. Cependant les relations entre personnes jouent un rôle fondamental dans la constitution de la personne comme telle. En effet la personne est une réalité inachevée : si le bébé est déjà une personne humaine, il doit se développer spirituellement au plus profond de son être pour devenir parfaitement personnel. Il est donc non seulement légitime, mais nécessaire, d'analyser la nature de la personne en tenant compte de ce développement, ou plus exactement d'intégrer l'aspect de conscience et de liberté de la personne à l'aspect de tout subsistant, c'est-à-dire de compléter l'analyse métaphysique par les résultats les plus certains de l'analyse psychologique.

Il faut donc analyser les deux aspects d'autonomie et de relation de la personne humaine successivement à leur point de vue ontologique ou statique et à leur point de vue psychologique ou dynamique pour avoir une notion aussi compréhensive que possible de la personne humaine.

Au point de vue ontologique, l'autonomie est donnée à la personne humaine par la subsistence en soi de la nature de l'esprit. C'est parce qu'elle subsiste en soi, qu'elle est un tout complet par elle-même que la nature humaine individuelle est un suppôt. Cette autonomie est encore renforcée par le fait que la nature humaine étant spirituelle en raison de l'âme, le tout complet qu'elle constitue n'est pas seulement un suppôt, mais une personne. Cela découle du fait que la nature subsistant en soi est une nature partiellement spirituelle ou possédant

le libre arbitre c'est-à-dire le pouvoir de choisir entre les biens finis, parce que connaissant ces biens comme finis par son esprit, forme subsistant en soi. Mais parce que l'être humain est corps et âme, la personne humaine ne pourra atteindre sa béatitude par un seul acte, comme l'ange, mais par une succession d'actes de libre arbitre pour parvenir à la liberté spirituelle, au moment où, séparé du corps, l'esprit humain sera fixé d'une manière définitive dans le bien (ou dans le mal, si son dernier acte était contraire à la tendance fondamentale de sa nature).

C'est donc l'analyse même de la nature humaine et de la liberté qui montre que l'autonomie de la personne, qui est un donné de son être en raison de son caractère subsistant en soi, est une autonomie en devenir. Elle est tout à la fois donnée et à conquérir.

Le deuxième aspect de la personne est l'aspect de relation c'est-à-dire de réception ou de don de son être. Au point de vue ontologique cet aspect est d'abord réalisé dans la relation qui unit l'enfant à ses parents. L'être personnel de l'enfant est reçu de ses parents. Cette réception de l'être doit être comprise au sens le plus large, c'est-à-dire non seulement dans le fait de la dépendance résultant de la procréation, mais aussi dans le fait de la dépendance résultant de l'éducation enveloppant en la prolongeant l'activité procréatrice des parents.

Cette relation possède un caractère permanent. Même après la mort des parents, elle continue à s'exercer par les habitudes acquises par l'enfant, longtemps après leur acquisition.

Au point de vue ontologique, cette relation est, apparemment, à sens unique : c'est l'enfant qui dépend de ses parents et non l'inverse. Nous verrons qu'au point de vue dynamique la relation est réciproque.

Cet aspect de relation apparaît caractéristique de la personne d'une autre manière, à savoir dans le fait que, dans la vie spirituelle, le nous est premier, ou ce qui revient au même en première approximation, que le Je appelle nécessairement un Tu [6].

Le nous est premier. En effet, bien qu'il soit produit comme un résultat, c'est-à-dire comme la rencontre de deux Je distincts, il apparaît comme présupposé à la rencontre, comme présent en puissance tendant à cette rencontre. Le nous existe au moins sous la forme particulière de la rencontre du Je avec un Moi idéal, c'est-à-dire au fond avec un Tu éternel. Seule la présence cachée de ce Tu explique l'exigence du devoir et du dépassement de soi par soi qu'est le développement de la personne comme telle. En effet comment un idéal pourrait-il agir d'une manière durable sur le Moi concret, le faire lutter incessamment contre les tendances inférieures, mais puissantes, de la sensualité et de l'égoïsme, s'il n'était qu'une abstraction, une con-

6. Cfr M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, passim, surtout p. 78 ssq. — M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris, 1959.

struction mentale du Je ou du Moi social ? La notion même de développement de la personne, esquissée plus haut, implique donc nécessairement l'existence d'un Tu éternel, c'est-à-dire d'un Dieu personnel, dont dépend la personne humaine et vers lequel elle tend consciemment ou inconsciemment comme vers son Je idéal concret.

L'expérience psychologique confirme d'ailleurs ces affirmations découlant de l'analyse de la personne humaine. L'éveil de la personne chez le jeune enfant montre que ce n'est pas d'abord à un Non-moi, mais à un Tu que fait face le Je de l'enfant. C'est comme une réalité vivante qu'apparaît le monde du Non-moi et ce n'est qu'à une période de développement postérieure marquée par une réflexion de l'enfant sur les propriétés diverses et opposées de ce grand Tu qu'il distinguera en ce Tu les différents Tu et le monde des objets.

Le fait que le nous soit la réalité première nuance sensiblement les affirmations précédentes sur la relation de l'enfant à ses parents. Il est évident qu'en tant que sujet personnel l'enfant dépend de ses parents parce qu'il leur doit à la fois son existence même et son développement comme personne ; donc il dépend d'eux dans son être et dans son devenir. Cependant il reste que la relation de l'enfant à ses parents n'est pas absolument à sens unique, consistant en une simple dépendance de l'enfant. Cette relation est réciproque, à un certain point de vue, en ce sens qu'elle crée pour les parents des devoirs multiples ; elle entraîne l'exercice de la responsabilité la plus fondamentale, parce que la plus naturelle, et parce qu'elle est celle dont les conséquences sont le plus décisives pour la personne et pour la société, à savoir les fondements spirituels et moraux de la personne.

Les analyses précédentes de l'autonomie et de la relation faites au point de vue ontologique ont déjà fait appel au point de vue dynamique ou psychologique. Il faut cependant reprendre maintenant pour lui-même ce point de vue pour le préciser un peu.

Dans l'aspect d'autonomie, rappelons d'abord que celle-ci ne s'acquiert que par un long et pénible exercice de la liberté. La liberté spirituelle est une conquête de la personne humaine, réalisée par l'exercice du libre arbitre.

L'aspect de relation se développe à la mesure de la multiplication des relations de la personne avec d'autres personnes et surtout à la mesure du caractère vital de ces relations. M. Nédoncelle a montré que le nous de communication n'était pas le nous de communion [7]. Le premier n'est qu'un « rapprochement de masques ». Seul le second est une vraie rencontre de deux personnes. Ajoutons cependant que le premier peut et normalement doit être une médiation permettant de réaliser ou de perfectionner le second.

7. *Op. cit.*, p. 80-81.

Au point de vue dynamique, c'est-à-dire pour des personnes existantes, les deux aspects d'autonomie et de relation ou de don agissent chacun l'un sur l'autre, et l'un par l'autre. C'est dans ses relations avec d'autres personnes et à la mesure où ces relations sont des relations de communion et pas seulement de communication que la personne acquiert son autonomie et son originalité propres. En effet dans la mesure où la personne se donne elle-même aux autres dans ses relations habituelles, elle le fait par un bon usage de son libre arbitre et par le fait même elle accroît son autonomie spirituelle. En même temps elle s'éprouve elle-même de plus en plus distincte des autres personnes, le don de soi à autrui ayant été réalisé par un développement de ses qualités propres dans un sens déterminé, et l'ayant conduit à acquérir une personnalité très différente de celle d'autres personnes qui ont eu une formation semblable à la sienne. Ainsi l'autonomie et l'originalité de la personne sont acquises par son don à d'autres personnes et inversement son don possède une valeur d'autant plus grande qu'il consiste en une communication de soi-même plus riche, ce qui suppose la possession acquise et le développement continu d'une forte personnalité.

Cette complémentarité des deux aspects d'autonomie et de don de la personne constitue une image plus parfaite, ou plutôt moins déficiente, des personnes divines. En effet il y a ici réciprocité dans les relations des personnes humaines comme il y a réciprocité entre les personnes divines, dans leurs relations mutuelles. Plus exactement, dans les relations personnelles humaines, la relation originelle existant au plan de l'être personnel, spécialement entre les enfants et leurs parents, se prolonge et se complète par une relation au plan de l'agir. Ces deux relations, originelle (c'est-à-dire donnée par la nature humaine reçue des parents ou librement choisie dans l'amour conjugal ou l'amour d'amitié) et active, ou existant au plan de l'agir interpersonnel, ne constituent en fait qu'une seule relation qui, de soi, tend à être réciproque et donc à imiter comme leur modèle transcendant, les relations interpersonnelles des Personnes divines.

Cependant on peut distinguer trois différences principales entre les relations interpersonnelles en Dieu et dans l'humanité.

La première découle de la manière différente dont est réalisée la personne en Dieu et dans l'être créé, au point de vue de la subsistence et à celui de l'incommunicabilité. Au point de vue de la subsistence, la personne divine est sa propre subsistence. Parce qu'elle est *ens a se*, la personne divine subsiste totalement en elle-même et par elle-même. Au contraire, la personne humaine reçoit sa subsistence d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

La notion de personne appliquée à Dieu est doublement analogique : d'une part en raison du fait qu'elle désigne en Dieu un sujet

existant totalement en soi et par soi, tandis qu'elle désigne en l'humanité un sujet ne subsistant pas totalement en soi et par soi. D'autre part en raison du fait que la personnalité est réalisée d'une manière différente en Dieu selon les Trois personnes, puisque chacune est un mode de subsistence différent de celui des deux autres, tandis que toute personne humaine est toujours une nature humaine existant en soi. Ce n'est que par des caractères accidentels, qui peuvent d'ailleurs être très divers et très profonds, qu'une personne humaine est distincte d'une autre personne en tant qu'elle possède une personnalité différente. Mais le mode de subsistence est le même pour toutes les personnes humaines.

Au point de vue de l'incommunicabilité, la personne divine est incommunicable en tant que relation, puisque la substance ou nature est communiquée aux trois personnes ; la personne créée est incommunicable en tant que substance ou nature concrète distincte de tout autre individu, c'est-à-dire de toute autre substance de même espèce.

L'unité de nature dans les personnes divines et dans le genre humain constitue une deuxième différence. En Dieu et en lui seul l'unité de nature entre les personnes est non seulement spécifique, mais numérique : il n'y a qu'une seule nature divine et les Trois personnes divines *sont* un seul Dieu. Dans le genre humain l'unité de nature n'est que spécifique, non numérique : les multiples natures humaines concrètes que sont les personnes humaines constituent une seule espèce humaine, non une unique et identique nature humaine concrète.

Les personnes divines diffèrent des personnes humaines parce qu'elles sont parfaites, tandis que les personnes humaines doivent le devenir, et ceci selon la mesure limitée de perfection propre à une nature créée. Ce caractère constitue une troisième différence entre les personnes humaines et les personnes divines. Nous l'avons remarqué en distinguant les deux points de vue ontologique et dynamique des deux aspects de la personne humaine.

2. *Conséquences de l'image de la Trinité dans l'humanité.*

Tout en restant ici au plan des principes, nous pouvons déduire, des développements précédents, quelques conséquences qui mettront en relief leur immense portée.

La première consiste dans l'aspect complémentaire du caractère autonome de la personne et de son caractère de relation dans son développement comme dans sa structure ontologique. Puisque la personne humaine est l'image de la personne divine, et que celle-ci est à la fois autonomie et originalité parfaites et relation de don total de soi à d'autres personnes, non seulement il n'y a pas de contradiction réelle entre ces deux aspects de la personne, mais ces deux aspects

sont complémentaires. C'est donc là — dans cette notion d'image de la personne divine — que la personne humaine trouvera le fondement dernier du fait qu'elle acquerra son autonomie véritable et parfaite dans le don le plus total de soi. D'autre part il découle de là que, tout au cours de son développement, la formation de la personne devra être réalisée au plan de l'autonomie, de la responsabilité propre, de l'épanouissement de toutes les virtualités de la nature et simultanément au plan de la relation à autrui, ou du don de soi aux autres, du service toujours plus généreux et désintéressé des différentes communautés auxquelles la personne appartient.

Une deuxième conséquence découle de la première. Elle consiste en la nécessité d'une culture permanente de la personne. Il faut souhaiter que l'on parvienne bientôt à une formation continue de la personne, qui, parmi d'autres avantages, aurait celui de maintenir l'adulte plus largement ouvert aux problèmes autres que ceux de sa profession, et qui, par voie de conséquence, le conduirait à exercer celle-ci d'une façon plus humaine, avec un souci plus grand des personnes. En effet si la perfection de la vie personnelle consiste en un équilibre entre l'acquisition d'une valeur individuelle et le don de ses richesses spirituelles à autrui, la multiplication des responsabilités sociales et des contacts humains risque de ne plus laisser de temps à une culture personnelle, même dans le domaine de la profession de chacun. La personne et par voie de conséquence les communautés dont elle fait partie risquent de « plafonner », du fait qu'aucun membre de la communauté ne se cultive ou ne le fait que dans une mesure insignifiante.

Une troisième conséquence consiste dans le fait que toute activité humaine peut et doit être un moyen de réalisation de communion entre les personnes humaines, à l'image de la communion entre les personnes divines. Il est certain que l'ordre temporel conserve ses fins propres par rapport à l'ordre surnaturel. Cependant, par la charité qui l'anime, toute activité humaine peut perfectionner dans les relations interpersonnelles humaines l'image des relations des Personnes divines. Et comme il n'y a pas, dans l'ordre temporel, d'activité qui n'engage la personne humaine envers les autres, c'est toute l'activité humaine comme telle qui devient expression et moyen de communion des personnes humaines dans le don d'elles-mêmes.

Le fait que la connaissance vivante du mystère de la Trinité ne sera possédée par le chrétien que dans la mesure où il vivra de la charité constitue une quatrième conséquence de la création de l'homme à l'image de la Trinité. C'est d'abord et principalement dans la mesure où le chrétien perfectionnera en lui l'image de la Trinité par une authentique vie de charité surnaturelle que, dans et par cette image vivante, et non par une connaissance théorique, il percevra par une connaturalité produite par la grâce ce qu'est le modèle parfait de

cette image : la Trinité des personnes divines. Cette affirmation n'est en aucune façon du pragmatisme. Elle ne fait qu'exprimer, à propos du plus grand mystère de la foi, d'une part la priorité de l'existence chrétienne sur la réflexion théologique, priorité affirmée simultanément par la théologie spéculative et par l'histoire des dogmes, et d'autre part le fait exégétiquement certain que la révélation du mystère de la Sainte Trinité a été faite dans la communication que les personnes divines font d'elles-mêmes au genre humain : cette communication est en effet accomplie par l'Incarnation rédemptrice et la grâce du Christ, et la connaissance de l'existence des personnes divines n'est que l'élément intellectuel ou notionnel nécessaire de ce don total que les Personnes divines font d'elles-mêmes aux personnes humaines.

Soissons (Aisne)
42 Avenue de Paris

B. FRAIGNEAU-JULIEN, p.s.s.